



El Búho  
Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).  
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.  
Publicado en [www.elbuhoo.aafi.es](http://www.elbuhoo.aafi.es)

## **EL ACERCAMIENTO SEMIÓTICO Y PRAGMÁTICO ENTRE WITTGESTEIN Y HEIDEGGER**

Joaquin Fortanet

Profesor Universidad de Zaragoza

fortanet@unizar.es

18/12/2012

### **Resumen:**

Este artículo se centra en los intentos sucesivos tanto de la hermenéutica contemporánea como del neo-pragmatismo por unir los pensamientos y las tradiciones de Wittgenstein y Heidegger, proponiendo un modelo de saber que obvie las diferencias entre los llamados filósofos continentales y analíticos. A partir de aquí, la reflexión se abre preguntándose por la pertinencia y el sentido de tal unión y las consecuencias que se suceden de ella en el seno de una lectura de la cultura filosófica contemporánea.

### **Palabras clave:**

Wittgenstein, Heidegger, Lenguaje, Trascendental, Pragmatismo

### **Abstract:**

This article focuses on successive attempts (contemporary hermeneutics and neo-pragmatism) to unite the thoughts and traditions of Wittgenstein and Heidegger, namely proposing a model which overcomes the differences between continental and analytic philosophers, in order to analyse the relevance and meaning of that union and the consequences that follow from it within a reading of contemporary philosophical culture.

### **Key Words:**

Wittgenstein, Heidegger, Language, Transcendental, Pragmatism,

### **1. Introducción**

En ocasiones la historia del saber filosófico se empeña en limar diferencias y mostrarnos como semejantes pensamientos que, en su inscripción histórica, se situaban en lados opuestos del saber, emprendiendo en numerosas ocasiones



encarnizadas batallas teóricas y disputas que, una vez realizada la reconciliación histórica, se nos presentan como curiosidades documentales. Contra esta visión de la historia de la filosofía, se levantan otras concepciones que se empeñan en mantener vivas las diferencias, los roces, las disputas, apuntando que en esa irreductibilidad de posiciones soterrada por la historia del saber se juega algo que conviene mantener. Uno de los últimos intentos de borrado diferencial realizado por la hermenéutica del saber filosófico corresponde al intento de integración de dos pensamientos del siglo XX aparentemente tan disímiles como el de Heidegger y el de Wittgenstein.

A lo largo de las últimas décadas, observamos una tendencia consistente en limar asperezas entre las llamadas filosofías analíticas y continentales. Particularmente, desde el trabajo de Apel (Apel, 1985), esta tendencia insiste en el acercamiento entre los pensamientos de Wittgenstein y Heidegger a partir de un modelo teórico basado en la hermenéutica. Años más tarde, Richard Rorty, como máximo representante del método neo-pragmatista, acometerá de nuevo la tarea de unir a ambos pensadores (Rorty, 1993), llegando a afirmar que quizás en un futuro los intérpretes del siglo XX observarían toda la filosofía como un intento por responder a las mismas preguntas de un modo semejante, borrando las fronteras entre continentales y analíticos tal y como propone D'Agostini (D'Agostini, 2009).

La intención de unir a dos pensadores que, en principio, parecen situarse en lugares tan alejados es lo que suscita un interés por la dirección y el sentido de estos movimientos encabezados, en los últimos tiempos, por el pragmatismo. Es obvio que un acercamiento tal implica un método que procure limar las diferencias, implementando una suerte de uniformización de pensamientos, como el de Heidegger y Wittgenstein, que supone un campo de análisis sumamente atractivo si tratamos de contextualizar dicho intento del saber en nuestro contexto cultural contemporáneo.

Nos es obvio el modo en que puede ser realizado un acercamiento tal. La filosofía antiespeculativa de Wittgenstein, con su prosa adusta y cortante, es quizás una de los primeros pensamientos que logra desterrar las palabras vacías relegándolas al silencio y, más tarde, propone una serie de juegos de lenguaje que,



como muñecas rusas, pueblan nuestro modo de habérselas con un mundo desencantado. En el otro extremo, Heidegger retoma la gran tradición de la filosofía alemana y, en fechas parecidas, comienza un pensamiento tan original y propio que le llevará a forzar el lenguaje y los conceptos hasta su propio límite, convirtiendo su obra monumental en uno de los últimos enigmas filosóficos que intenta remontarse a los orígenes de un ser oculto por la metafísica desde hace más de dos mil años.

Más allá de las diferentes críticas que ambos pensadores realizan contra la metafísica, no parece clara la integración de sus filosofías. El lenguaje filosófico que utilizan es totalmente excluyente. Sus tradiciones, opuestas. Su metodología no permite establecer ningún paralelismo. Las intenciones de su pensamiento resultan completamente diferentes. Las consecuencias de sus posiciones nos llevan también a lugares ajenos. Ni siquiera su carácter, su compromiso con la labor filosófica, de enseñanza, su pertenencia al ámbito universitario o su intento de inscribirse en la historia de la filosofía son parecidos. Heidegger posee el aura de la gran filosofía y las maneras y modos académicos, Wittgenstein rechaza el mundo universitario y la gloria para sumergirse en la soledad del trabajo no intelectual, tan sólo roto en ocasiones excepcionales. Wittgenstein encarnaba el misterio en su personalidad, Heidegger en su escritura. Sus obras se nos ofrecen como dos pensamientos fascinantes y enigmáticos que han marcado el pasado reciente y, sin duda, el presente filosófico, pero en lugares y contextos aparentemente inasumibles.

Sin embargo, ¿de qué modo unirlos? ¿Qué clase de acercamiento puede existir entre ambos? Y, sobre todo, ¿en base a qué elemento unificador? ¿con qué condiciones de justificación? La respuesta posee su importancia ya que, de existir un acercamiento entre ambos, podríamos hablar de un acercamiento entre dos tradiciones que, tradicionalmente, se situaban en las antípodas del saber. Concretamente, la tradición de la filosofía analítica y pragmatista anglosajonas y la tradición europea, fundada en la hermenéutica y la fenomenología, se nos mostrarían como dos tradiciones susceptibles de mantener un diálogo y, en el límite, una unidad. De este modo, la historia del saber filosófico podría perfectamente afirmar la unidad de ambas tradiciones y situar los problemas filosóficos y las soluciones en un mismo marco interpretativo que permitiese, a su vez, contemplar la tarea del pensar como una sola.



Para intentar responder a las justificaciones de tal acercamiento entre Wittgenstein y Heidegger debemos, primero, atender al clásico libro de Karl-Otto Apel quien en su *La transformación de la filosofía* (Apel, 1985) propone la tarea del acercamiento hermenéutico entre ambos. Posteriormente, recogeremos los intentos más recientes de Richard Rorty (Rorty, 1993) y de Thomas Rentsch (Rentsch, 2003). Una vez hayamos analizado correctamente los paralelismos, pasaremos a preguntarnos por el sentido de tal labor y por las consecuencias que dicha labor posee.

## **2. El acercamiento semiótico-trascendental de Karl-Otto Apel**

Apel encuentra en el rechazo común a la tradición filosófico-metafísica una actitud común de Heidegger y Wittgenstein que le servirá para trazar un acercamiento entre ambos que no sólo posee un interés meramente historiográfico, sino también un análisis teórico del devenir mismo de la tarea hermenéutica. Para analizar la comparación realizada por Apel entre ambos pensadores, es necesario primero marcar los puntos teóricos del pensamiento propio de Apel, pues desde éstas coordenadas será desde dónde comienza a urdirse la trama filosófica del acercamiento.

Para Apel, el objetivo filosófico principal es una revisión del paradigma kantiano trascendental a partir del descubrimiento del lenguaje como nuevo centro teórico que la filosofía del siglo XX ha proporcionado (Rojas, 1994: 95-96). Su intención será la de desvincular la reflexión trascendental de la problemática de las meras condiciones del pensamiento en general trasladándola a la problemática del lenguaje y, particularmente, no al lenguaje solipsista, sino a la comunidad lingüística como lugar en el que el ser humano, la conciencia, habita el mundo. El lenguaje será tanto el lugar en el que la conciencia será arrojada como la comunidad que proveerá tanto las condiciones trascendentales como las condiciones de validez del enunciar:

*Toda teoría filosófica de la ciencia debe responder a la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales de posibilidad y validez de la ciencia. Sin embargo, frente a los defensores de un kantismo ortodoxo, considero que la respuesta a la cuestión kantiana no conduce a una filosofía kantiana de una conciencia trascendental en general [...] debe, más bien,*



*estar mediada por la auténtica adquisición de la filosofía de nuestro siglo:  
por el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje y, con ello, de la  
comunidad lingüística (Apel, 1985: 220)*

Esta particular visión del kantismo le proporciona a Apel una doble dimensión de lo trascendental. Por un lado, el lenguaje será el lugar desde el que poder entablar un análisis de las estructuras a priori de nuestro modo de habérselas con la realidad. Por otro, en tanto ese lenguaje se conforma como el límite de nuestro decir, encerrará al mismo tiempo las condiciones de validez de todo decir. De este modo, Apel sitúa como el centro de la nueva tarea trascendental el análisis de las condiciones de posibilidad del sentido, por un lado, y las condiciones de verdad y validez de los enunciados por otra, convirtiendo la reflexión sobre el lenguaje en la nueva tarea filosófica que se sucede de la gran andadura kantiana. Dicho de otro modo, lo que Apel ofrece es una distinción clara entre objetividad y verdad. Y, dicha distinción, llevará a la constatación de que la objetividad del sentido y la pretensión de verdad, una vez tomadas en cuenta las filosofías de la sospecha del siglo XIX, no coinciden necesariamente, por lo que exigirán dos tratamientos diferentes. Sin embargo, en el seno del lenguaje es posible aunar ambas cuestiones, ya que si bien el lenguaje nos proporciona el sentido de la experiencia posible al habitarlo, nos ofrece, él mismo, la posibilidad de la reflexión, es decir, de la crítica de ese mundo de sentido que nos permitirá la crítica de las pretensiones de validez (Rojas, 1994: 100).

Lenguaje, por lo tanto, céntrico y excéntrico, que nos proporciona un mundo y nos ofrece las herramientas para dismantelar las pretensiones totalizadoras de dicho mundo. Y, precisamente, esta particular concepción del lenguaje recibe, en Apel, una fuerte influencia de los dos pensadores que aquí nos ocupan, esto es, de Wittgenstein y de Heidegger. Las apertura de la reflexión hacia el nuevo centro que procuran ambos pensadores le servirá a Apel para cimentar su visión de la semiótica trascendental, es decir, de su tarea consistente en unir la reflexión trascendental y la reflexión lingüística. En efecto, la reflexión sobre el lenguaje de Apel, como él mismo reconoce (Apel: 332) se entronca directamente con los trabajos de Heidegger y Wittgenstein. Del primer Heidegger (Heidegger, 2009) toma la determinación del lenguaje como apertura al mundo, así como de Wittgenstein la imposibilidad de un lenguaje privado, descubriendo la posibilidad de



una comunidad de comunicación. Es decir, los fundamentos de su filosofía los extrae de ambos pensadores, pero, sin embargo, los lugares de llegada de dichos pensadores incomodan a Apel.

Si Apel pretende una reflexión sobre la apertura al mundo del sentido que permite el lenguaje, conectar dicha reflexión con un análisis de las condiciones de validez y, finalmente, ligar dichas condiciones de validez con el marco de una comunidad lingüística ilimitada, es obvio que los desarrollos del pensamiento sobre el lenguaje que llevaron a cabo tanto Heidegger como Wittgenstein desestabiliza su posición teórica. Es por ello que Apel insistirá en el acercamiento entre Heidegger y Wittgenstein, marcando los lugares precisos que fundamentan su propia filosofía y pretendiendo mostrar de qué modo la deriva posterior de ambos pensadores puede ser leída como un error que nos aleja del objetivo: la semiótica trascendental y la comunidad de comunicación ilimitada.

Para Apel, el *Tractatus* de Wittgenstein puede leerse como un intento de superar la filosofía trascendental kantiana a partir del valor concedido al lenguaje. Sin embargo, conviene insistir en que la concepción del lenguaje de Wittgenstein no es la misma que la de Heidegger o que la del mismo Apel:

*No es el lenguaje como acepción del mundo, como apertura histórico-destinal material concreta de un mundo, sino meramente la estructura lógico-sintáctico-formal del lenguaje que, en opinión de Wittgenstein, coincide también con la forma lógica del mundo (Rojas, 106)*

Las condiciones trascendentales kantianas son ahora asimiladas a un lenguaje de corte formal y lógico, es decir, a las estructuras lógicas del lenguaje. Pero no podemos disponer totalmente de estas estructuras, pues necesitaríamos un afuera del lenguaje desde el cual poder llevarlo a cabo. Las condiciones trascendentales del lenguaje quedan manifiestas pero indisponibles. De este modo, Wittgenstein niega la capacidad reflexiva del lenguaje. De ahí que, según Apel (Apel, 241), Wittgenstein renuncie a la comunidad intersubjetiva de comunicación, ya que todo hablante sigue a priori las reglas de comunicación trascendentales que no se pueden evidenciar pero que no sólo existen, sino que concuerdan con las formas del mundo. En esta concepción, Wittgenstein introduce una diferencia entre



las formas lógicas del lenguaje y el contenido posible al ignorar el “fenómeno originario de apertura lingüística del mundo”, con lo que no reconoce la capacidad del lenguaje no sólo de reflexionar sobre las condiciones de validez, sino de constituir el mundo (Wittgenstein, 2002). El mundo existe y concuerda con las formas lógicas del lenguaje –lo empírico se forma a partir de una estructura lingüística lógica que no acepta lenguajes sin sentido como la metafísica- pero el análisis de los enunciados con sentido no permite, en Wittgenstein, ir más allá y conceder al lenguaje la posibilidad de realizar una analítica trascendental que descubra su papel fundador de sentido.

Esta concepción del lenguaje del *Tractatus* será revisitada en las *Investigaciones*, convirtiendo dichas estructuras lingüísticas a priori en una multiplicidad de juegos de lenguaje irreductibles. Para Apel, sin embargo, no se ha avanzado sustancialmente, ya que “el esquema dualista que domina el *Tractatus* de la diferencia trascendental entre forma lógica y contenido posible del mundo no ha sido auténticamente superado con el concepto de juegos de lenguaje, sino sólo diferenciado” (Apel, 376). En efecto, la noción de juegos de lenguaje, como han señalado numerosos intérpretes (Winch, 2010), nos ofrece dos posibilidades interpretativas: o bien los juegos de lenguaje son considerados de manera empírica como hechos que sólo pueden ser analizados de manera conductista, o bien los juegos de lenguaje son tomados como elementos trascendentales, esto es, como las estructuras a priori que nos permiten habitar un mundo lingüístico. En este último caso, se hace imposible la comparación entre diversos juegos de lenguaje, puesto que estaríamos cometiendo el error de hablar de un juego de lenguaje con las reglas del nuestro, argumento éste cercano a las críticas radicales al etnocentrismo que asume Wittgenstein, cercando así la posibilidad de una reflexión trascendental e impidiendo la creación de una comunidad lingüística. La paradoja de Wittgenstein que señala Apel se extrae de la imposibilidad de hablar de los juegos de lenguaje en general, es decir, de la imposibilidad de una Analítica trascendental de los juegos y, por lo tanto, de la negación, por parte de Wittgenstein, de cualquier posibilidad de un juego universal. Esta diferencia radical entre lo trascendental y lo empírico (Apel, 377) lleva a Wittgenstein a no conceder la posibilidad de una reflexión trascendental sobre el lenguaje y, por lo tanto, a perderse en el silencio interrumpiendo cualquier posibilidad de encontrar en el lenguaje las condiciones trascendentales y de validez sobre el mundo. Por ello, su



filosofía ha errado el objetivo de rehabilitación de lo trascendental en el lenguaje pese a haber puesto las bases que permiten realizarla.

Heidegger sufrirá una deriva similar, si bien en otros términos. La afinidad de Apel por el pensamiento de Heidegger es mayor debido a la tradición en que se inscribe. Sin embargo, pese a encontrarse Apel mucho más próximo de la noción de lenguaje heideggeriano, establecerá distancias con respecto a algunas cuestiones heideggerianas que desvían al pensador alemán de un inicio que se encontraba en consonancia con la línea semiótica-trascendental. Para Apel, en *Ser y tiempo* Heidegger marca de modo crucial el intento de rehabilitación semiótico del trascendentalismo kantiano. Heidegger sustituye al sujeto trascendental kantiano por un *Dasein* que se encuentra arrojado en un mundo óntico en el que, sin embargo, se abre la posibilidad de una precomprensión de un Ser que se le aparece con un retraso originario. El mundo de sentido que se despliega con nuestra existencia es un mundo de entes. Pero dicho mundo de sentido implica una precomprensión del ser, una ontología, a la cual es posible acceder a través del lenguaje. El *Dasein* posee esa precomprensión del Ser como una suerte de existencia hermenéutica, lo cual implica que a través precomprensión del horizonte trascendental constitutivo del mundo. De esta manera, Apel ve en la atención heideggeriana por la precomprensión lingüística del Ser una posibilidad de armar una semiótica trascendental, es decir, un lenguaje que establezca las condiciones trascendentales del sentido del habitar el mundo pero que, al mismo tiempo, no se agote en ellas, sino que, en su diferencia óntico-ontológica, nos provea de una capacidad reflexiva que nos permita la crítica del sentido que nos abraza. A lo que aspira Apel es, entonces, a anticipar en el primer Heidegger un pensamiento que aúne condiciones de posibilidad y justificación, y de este modo sea posible una hermenéutica lingüística del sentido del ser y una justificación de validez del mundo. Sin embargo, Apel reconoce que, tras el giro *-Kehre-* del segundo Heidegger, las cuestiones de validez que se abrían a través de la historicidad del *Dasein* desaparecen en la medida en que Heidegger pasa a reconocer el acontecer del Ser como la verdad misma, desestimando así como fruto de la metafísica de la presencia aquellas cuestiones que todavía preguntan sobre la validez del Ser.

*Heidegger habría desarrollado, en conexión con la Kehre, en cierto modo, sólo la problemática de la constitución del sentido del mundo*





*contenida en la preestructura de la comprensión; y habría atribuido, sin embargo, la del sentido de la que tenemos que responsabilizarnos, a una metafísica que debe ser retorcida (Apel, 40-41)*

La acusación de Apel, coincidiendo con Habermas, consiste en afirmar que Heidegger confunde las condiciones trascendentales del sentido que se expresan en las comprensiones lingüísticas del *Dasein* con la verdad como tal, reduciendo la pregunta por la validez a la pregunta por las condiciones de posibilidad. Queda, pues, eliminada toda interacción entre los procesos ópticos y el acontecer ontológico, concediendo a dicho acontecer la categoría de verdad que encierra el sentido de un mundo que se impone, según Apel, como una suerte de duplicación de lo trascendental en lo empírico. De hecho, esta crítica al proceder heideggeriano es retomada por Habermas y, en *El discurso filosófico de la modernidad*, el pensador de la escuela de Frankfurt cargará contra la posmodernidad por haber cometido el mismo error. Con ello, para Apel, la filosofía de Heidegger, como la de Wittgenstein, nos marcan unos lugares de inicio inéditos desde los cuales poder rehabilitar la andadura kantiana sobre el lenguaje desde el cuestionamiento de toda metafísica y de toda tradición. Wittgenstein nos ofreció una reflexión magnífica acerca de cómo vincular las cuestiones trascendentales a las cuestiones de validez en los enunciados lingüísticos al afirmar la concordancia entre las formas del lenguaje y del mundo, desterrando para siempre del lenguaje la metafísica. Y Heidegger nos mostró el modo de abrimos a lo trascendental en tanto seres históricos y arrojados a mundo de sentido. Pero ambos pensadores, tal y como hemos visto, acaban por traicionar sus intuiciones originales, destruyendo toda posibilidad reflexiva del lenguaje, acabando con la pregunta por la validez de nuestro mundo y sometiénose al imperio del Ser o de los juegos de lenguaje, es decir, de lo trascendental.

### **3. El acercamiento neo-pragmatista de Richard Rorty**

Richard Rorty, principal heredero contemporáneo de la corriente pragmatista que bebe de las filosofías de James y, sobre todo, Dewey, representa uno de los más actuales intentos de acercamiento entre la filosofía de Wittgenstein y



Heidegger. El análisis de sus pensamientos se distribuye en varias obras, aunque, quizás, en sus *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* y su *Consecuencias del pragmatismo* dónde Rorty analiza con mayor detenimiento el significado y alcance de ambos pensadores. Si Apel utilizaba el giro lingüístico que acometen Wittgenstein y Heidegger para proponer un acercamiento, Rorty seguirá el mismo cauce abierto por Apel, aunque en lugar de centrarse en la posibilidad de una semiótica trascendental que abra el camino a una comunidad lingüística, optará por la insistencia en el pragmatismo que se desprende tanto del segundo Wittgenstein como del primer Heidegger. Así que el acercamiento rortyano va a consistir en una aproximación entre el primer Heidegger y el segundo Wittgenstein basado en la idea del pragmatismo que ambos pensadores, en consonancia con Dewey, representan, y que se caracterizará por un anti-representacionismo epistemológico, un anti-fundacionalismo y un uso cauteloso de la justificación fruto del rechazo de la idea cartesiana de mente.

*El primer Heidegger vio tan claramente como el último Wittgenstein que lo que está "ante los ojos" sólo existía en el contexto de las relaciones preexistentes con lo que está "a la mano", que la práctica social era el presupuesto de la demanda de exactitud y de las posibles respuestas de una vez por todas [...] dejan de lado el supuesto de que la práctica social pueda recibir una explicación no causal específicamente filosófica en término de condiciones de posibilidad (Rorty, 1993: 92)*

En las antípodas de la interpretación de Apel, Rorty defiende que tanto el segundo Wittgenstein como el Heidegger de *Ser y tiempo* renuncian a la idea de rehabilitar una filosofía trascendental, aparcan las cuestiones sobre las condiciones de posibilidad trascendentales, incluso las del lenguaje, y abren la filosofía a la pragmática social, del mismo modo que Dewey situaría en la práctica social el fundamentos de su filosofía. Esta idea, según lo que hemos visto, responde a la interpretación apeliiana del Wittgenstein de las *Investigaciones*, pero no así la interpretación del primer Heidegger. Tanto para Apel como para Rorty resulta patente que en las *Investigaciones* Wittgenstein desactiva la posibilidad de realización de una analítica trascendental del lenguaje al prohibir la idea de un "juego de juegos", es decir, de una instancia explicativa que nos desvelase la arquitectura interna y universal de todos los juegos. Es por ello que el mismo



Wittgenstein critica la ambición desmedida de su *Tractatus* a la hora de buscar un análisis final de nuestras formas de lenguaje. En lugar de explicar las condiciones de posibilidad, la filosofía debería, según las *Investigaciones*, analizar las condiciones de la realidad y, precisamente, esta realidad se mueve en la interacción pragmática del ser humano. Para el último Wittgenstein, según la lectura de Rorty, el sentido de los enunciados dependen de la práctica social que los abraza, es decir, de las marcas y ruidos de las prácticas sociales, del conjunto de prácticas sociales expandibles (Rorty: 88).

Así, para Rorty, "el desenmascaramiento deweyano de las nociones tradicionales de la filosofía y su intento de quebrar distinciones como arte/ciencia, se pliegan perfectamente bien a la crítica wittgensteniana de la tradición cartesiana" (Rorty, 1996: 89) con lo que el segundo Wittgenstein derribará aquellos ídolos filosóficos que impedían el definitivo despegue de la tradición pragmatista. Una vez acabada la posibilidad de la analítica trascendental y arruinada la imagen cartesiana de mente, el lenguaje se abre a las prácticas sociales pragmáticas y tanto la epistemología como los intentos fundadores de la filosofía deben conceder su contingencia y precariedad. Con ello, se cumple tanto el anti-representacionismo como la ruptura de la filosofía entendida como búsqueda de los fundamentos, y se nos ofrece una perspectiva pragmática de las condiciones reales del uso del lenguaje; en el límite: de la verdad y del pensamiento.

De un modo parecido, la interpretación del Heidegger de *Ser y tiempo* también finalizará en un enaltecimiento del pragmatismo como único modo de seguir haciendo filosofía. Para Rorty, es el primer Heidegger quien sentará las bases para una apertura del ser humano a la pragmática social, invistiendo dichas prácticas sociales como uno de los atributos primordiales de su ser. Para el primer Heidegger, el *Dasein* era cabalmente lingüístico, y su ser-en-el-mundo es el fundamento del fenómeno primordial de la verdad (Rorty, 1993: 56). Sin embargo, el velamiento de la tradición metafísica ha llevado al *Dasein* hacia una voluntad de dominio y verdad óptica que no atiende la verdad *ontológica*. Esta verdad ontológica, en tanto aparecerse del Ser auténtico, está, según Rorty, íntimamente relacionada con el tiempo. Y, precisamente, el auténtico pragmatismo al ofrecernos la contingencia como un modo esencial de nuestras condiciones reales admite ese carácter frágil y perecedero de todo proyecto humano. Si nos concibiésemos como



seres atravesados plenamente por la contingencia, estaríamos abrazando a la vez las consideraciones heideggerianas de la crítica a la metafísica y el anti-representacionismo del pragmatismo. Si esto es así, Rorty concluye que la concepción de Ser que esconde *Ser y tiempo* no es otra cosa que una concepción pragmática de la existencia.

Para Rorty, el Ser no es otra cosa que aquello de lo que tratan los vocabularios, los juegos de lenguaje. Poseemos diversas comprensiones del Ser, y no podemos preguntarnos qué comprensiones son mejores que otras si queremos mantener el carácter de contingencia y huir de la metafísica de la presencia, del privilegio de lo óptico, de la voluntad de poder. De este modo, Rorty realiza una lectura del primer Heidegger que, aunque haya sido ampliamente discutida, propone una vinculación con el pragmatismo y con el segundo Wittgenstein, hasta el punto que las diversas comprensiones del Ser serían juegos de lenguaje, y la pre-comprensión del Ser que abre el lenguaje como posibilidad de realizar una ontología verdadera queda reducida al reconocimiento de la contingencia y del devenir de las prácticas sociales e históricas, verdaderas fuentes constitutivas del carácter temporal del *Dasein*.

De este modo, Rorty ha creado un Wittgenstein – el de las *Investigaciones*- y un primer Heidegger pragmatistas y, precisamente, ambos habrían acometido los últimos avances filosóficos que permitirían el pleno rendimiento del nuevo pragmatismo que el mismo Rorty representa. Pero, sin embargo, ¿porqué Rorty no completa la lectura de Wittgenstein y Heidegger? ¿Qué hay de refractario al pragmatismo en el primer Wittgenstein y en el segundo Heidegger? Si observamos de cerca la mirada rortyana sobre éstos pensadores, observaremos que hay algo de sus filosofías inasumible para Rorty. Se trata de la posibilidad de privilegiar las condiciones trascendentales sobre las condiciones reales, o lo que es lo mismo, de subsumir las condiciones reales a reglas del pensamiento o a instancias ajenas al decurso histórico del ser humano. Rorty no acepta que existan unas condiciones de posibilidad independientes de las condiciones sociales de justificación que puedan modificarlas y, precisamente, tanto en el *Tractatus* como en el *Kehre* heideggeriano, las condiciones establecidas por la pragmática social son puestas bajo otra luz y adquieren un rostro distinto. Por ello,



Rorty critica ampliamente los intentos de Wittgenstein y de Heidegger por trascender la justificación histórico-social de las verdades.

Para Rorty, el primer Wittgenstein, pese a seguir la senda del rechazo de la metafísica, comete el error de pretender analizar la totalidad de lo que puede ser dicho a partir de las estructuras lógicas del lenguaje, con lo que la cuestión del sentido del mundo queda abierta a lo místico, a lo que no puede ser dicho. De esta forma, el primer Wittgenstein, en su afán de pureza, impone sus sueños privados, pretende alcanzar la visión única que supera el resto de filosofías. En definitiva, para Rorty el primer Wittgenstein trata de imponer su mundo privado en la esfera pública. Del mismo modo, el segundo Heidegger también comete esta suerte de *hybris* o exceso, consistente en situarse al final del recorrido filosófico tradicional que anteriormente había criticado – la metafísica de la presencia- y presentarnos un giro hacia el Ser que convierte al lenguaje en una cuasi-divinidad (Rorty: 81).

Con ello, Heidegger convierte al lenguaje en un trascendental, es decir, en las condiciones de posibilidad del darse del ser y, al mismo tiempo, traduce esa analítica del lenguaje y del ser a un nivel ontológico en el cual el pragmatismo y la apertura al mundo concreto de *Ser y tiempo* se borran remontándose al origen del ser y del lenguaje. Por ello, vemos que lo que rechaza Rorty de ambos autores es, precisamente, su intento de destruir la metafísica y la razón representativa – entendida ésta como mente cartesiana- a través de la realización de una analítica trascendental del lenguaje. Y aquello que según Rorty une a ambos y que merece la pena rescatar es el momento en el que tanto Heidegger como Wittgenstein dudan de sus últimas palabras y están dispuestos a conceder que, una vez acabados los grandes relatos metafísicos, tan sólo nos queda la contingencia, la apertura al mundo y la práctica social que nos permitan medir nuestras vidas con algún criterio de justificación.

Desde un lugar cercano al pragmatismo rortyano (Edwards, 1990), podemos encontrar en la obra de James Edwards *The authority of language: Heidegger, Wittgenstein, and the threat of philosophical nihilism* un nuevo acercamiento a la problemática. Edwards afirma, con Rorty, que el verdadero nexo de unión entre ambos pensadores no es sólo el rechazo de la metafísica, sino también el de la razón representativa. Ambos autores, por lo tanto, al abrazar estos



rechazos ahondan en el nihilismo y ponen en cuestión las condiciones de validez del presente. Para Edwards, la solución de ambos a este aparente callejón sin salida que provoca la consecución del nihilismo filosófico es diferente en ambos autores. Wittgenstein optará por una salida pragmatista y Heidegger por una opción monista que perpetuará la crisis de las condiciones de validez de las prácticas sociales tan sólo salvada, quizás, por el sentido que podría otorgar la escucha y atención a un Ser que se nos desvelara ofreciéndonos su logos. Con lo que la apuesta de Edwards se inclina claramente hacia la solución pragmatista de Wittgenstein.

Sin embargo, una vez más se va a retomar la conversación con uno de los últimos autores trata sobre el acercamiento. Thomas Rentsch nos propone, de nuevo, un acercamiento basado en el aparente pragmatismo de ambos autores que se sucede de su crítica de la metafísica, de la ontología, de la filosofía de la conciencia, de la filosofía trascendental y de la semántica clásica. Derribados estos ídolos, según Renstsch, Heidegger y Wittgenstein se vincularían a la praxis del mundo como modo de procurar un sentido al ser humano a través de la ejemplificación y de los juegos del lenguaje (Renstsch, 2003).

De nuevo, por lo tanto, el pragmatismo intenta unificar los pensamientos de Wittgenstein y Heidegger ofreciéndose a sí mismo como la única salida válida a la destrucción de sentido nihilista que ambos autores, acertadamente, han realizado en sus programas filosóficos. Si bien Apel y Rorty no lograban asimilar la totalidad de las filosofías de Heidegger y Rorty para su empresa de acercamiento, parece ser que desde el pragmatismo último se intenta integrar su totalidad de pensamiento, acercando progresivamente las partes filosóficas más refractarias hacia una unificación que tendrá dos características principales: crítica de la tradición (ontológica, metafísica, representacionista) y superación del nihilismo por recurso a la práctica social pragmática.

#### **4.- El sentido de la diferencia**

Usualmente, las comparaciones entre filósofos se suelen dar en tres ámbitos. Es posible encontrar estudios que comparen las obras de dos filósofos en confrontación que supongan decisiones originales contrapuestas en la historia de la filosofía como, por ejemplo, Heráclito y Parménides o Nietzsche y Hegel. En



segundo lugar, es habitual encontrar comparaciones entre obras filosóficas de aquellos filósofos que han sostenido agrias y profundas disputas acerca de cuestiones concretas, como por ejemplo Sartre y Merleau-Ponty o Hegel y Schelling. Sin embargo, hay un tercer grupo de estudios, particularmente interesantes, que optan por confrontar filósofos que apenas han tenido relación y que no ofrecen disputas concretas ni contrapuestas, sino que hablan desde lugares tan diferentes que parece impensable un acercamiento. A este último grupo de estudios pertenecen, por ejemplo, los intentos de unión entre marxismo y el psicoanálisis o los trabajos que aquí estamos presentando. Precisamente, el atractivo de estos trabajos de acercamiento que fuerzan encuentros anteriormente impensables reside, además de su valor heurístico, en la pregunta por el sentido de dicha tarea. En efecto, la pregunta del porqué surge una vez hemos analizado el cómo e insiste de tal modo que su respuesta requiere una contestación. La respuesta a la pregunta por el sentido del acercamiento viene pareja del análisis crítico del cómo. Ya que el preguntar por el sentido del acercamiento conlleva el análisis del modo en que éste se produce. Y hemos visto que el modelo básico del acercamiento entre ambos pensadores en todos los trabajos que hemos analizado consiste en asumir cierta parte del pensamiento de Heidegger y Wittgenstein como válido en la medida en que justifica los presupuestos de la opción filosófica que abraza el estudio – sea ésta semiótica trascendental (Apel) o pragmatismo (Rorty). Aquellas palabras de los pensadores que son inasumibles para el intento de acercamiento de ambos pensadores hacia una opción filosófica predeterminada son, por el contrario, desestimadas, siendo interpretadas bien como un error, bien como incursiones en el terreno de lo absurdo o bien se procuran limar e ignorar dichas palabras e integrar el resto en el terreno del acercamiento.

Si tuviéramos que situar el verdadero problema de la unificación entre Wittgenstein y Heidegger a partir de los supuestos que hemos venido marcando, dicho lugar se encontraría en el misticismo del primer Wittgenstein y en la práctica totalidad del segundo Heidegger. Sin embargo, aunque prescindiéramos, siguiendo numerosas lecturas, del misticismo de Wittgenstein quedándonos tan sólo con su giro lingüístico y su analítica trascendental de las formas lógicas del lenguaje tal y como realiza Apel (Apel, 1985), el verdadero problema sigue siendo la filosofía heideggeriana de la *Kehre*. Por dos motivos principales: porque puede ser interpretado como el desarrollo de la filosofía de *Ser y tiempo* y porque contiene





elementos completamente inasumibles para posiciones filosóficas que perseveren en el intento de encontrar justificaciones del sentido en la pragmática social. Ahora bien ¿en qué medida y por qué razón la filosofía del segundo Heidegger se vuelve inasumible para la pragmática social?

Para acercarnos a la respuesta es necesario observar más de cerca el movimiento del segundo Heidegger. El Dasein es el único puente que nos puede ofrecer una precomprensión no metafísica del ser a partir de ese momento previo al lenguaje representativo en el cual una cosa aparece pero todavía no es aprehendida totalmente. En su búsqueda de este momento previo a la representación óptica, Heidegger acude al análisis de la esencia del lenguaje, distinguiendo entre lengua y habla. La lengua, en tanto representación del ser, cristaliza en lo ente ofreciéndonos tan sólo una verdad apofántica que se mueve en las coordenadas representativas de lo verdadero y falso. Sin embargo, es posible acudir a regiones más profundas del lenguaje, tal y como nos muestra el arte y la poesía. Acudir a la esencia del lenguaje, a esa habla en la que se abre y se recoge lo que acontece. El Ser auténtico es mostrado como puro acontecer – *Ereignis*- que, al igual que el decir originario de dicho acontecer, no puede ser objetivado. Esta dimensión que, según Heidegger, pertenece al ámbito del decir más profundo, a la esencia misma del lenguaje, no puede ser pensada con la categoría del pensar representativo.

Heidegger ha hallado un nuevo horizonte trascendental en dónde no se dan las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que se nos dan las auténticas condiciones de posibilidad ontológicas del Ser. Un Ser que se nos presenta como invisible, como aquello que no puede ser representado, como una suerte de sabiduría fundamental y arcana que, sin embargo, permanece refractaria a las buenas maneras y costumbres de nuestro modo representativo de decir y pensar. El Ser es invisible a la razón representativa, a la metafísica, se le hurta y en este hurtarse se ha fraguado la deriva óptica de la historia de la filosofía occidental

*Habla, decir, en cuyo interior se muestra el ente que aparece pero que es, como el Ereignis, aquello que no se puede mostrar. El ser que da al ente el aparecer en en sí invisible, es decir, no aparece temáticamente. Así,*





*el aparecer está dominado ontológicamente por la invisibilidad, por la fuerza de la ocultación. Esta invisibilidad es el misterio del ser. Con el Ereignis como movimiento originario del pliegue de la diferencia, se vislumbra lo invisible (Paz, 2004: 142)*

De ahí que Heidegger se pierda en territorios de poca visibilidad, que su pensar se interne y se retuerza en ese intento de mostrar el Ser con el decir originario, de remontarse hasta el movimiento originario en el que se pliega la diferencia y mantenerse en combate contra la razón representativa. Sin embargo, este combate contra la representatividad no se libra al modo de Wittgenstein, no se concede una práctica social, ni siquiera se cae en una suerte de relativismo fruto de la pérdida de la confianza en la posesión de la verdad. Es que incluso la misma verdad cambia. La filosofía gira y el pensamiento se abisma en el intento de desocultar aquello que late antes de que se nos muestre perfilado, en el intento de escucha del murmullo que se nos da antes de la palabra.

El antirepresentativismo de Heidegger, en lugar de llevarle hacia el reconocimiento de la contingencia y, así, posibilitar una reformulación de la normatividad social y política tal y como plantea Apel o Rorty, nos emplaza ante una tarea radicalmente contraria. Por un lado, destruir toda la razón, todo el pensar que no atiende a esa escucha del ser. Y, por otro lado, utilizar todas las fuerzas y potencias del pensamiento en remontarse pacientemente al origen del pensar y del Ser que nos provea del acontecer del Ser que se nos da en nosotros mismos. Se trata, en definitiva, de una ontología cuyo empeño rompe las barreras de la representación no para abandonar el viaje, sino para recomenzarlo de otro modo, volviendo a identificar objetividad y verdad en una ontología del ser. Heidegger, entonces, se nos aparece como completamente inasumible para una filosofía cuyo objetivo pase por la fundación de unas líneas maestras de convivencia y discusión abiertas en el desarrollo de la comunidad. Con Heidegger queda expulsada la tranquila convivencia de la pragmática social.

Si esta devoción heideggeriana por el Ser resulta inabordable para algunas filosofías como el pragmatismo, el acercamiento entre Wittgenstein y Heidegger realizan quizás se nos ofrezca ahora con un nuevo sentido. Este sentido



es el de desactivar las aristas del pensamiento heideggeriano, reintegrarlo en la tranquilidad de lo mismo, describiéndolo como una plácida conversación infinita. El limado de diferencias que produce estos acercamientos que aquí hemos tratado posee efectos unificadores que no poseen otro sentido que la unificación de la experiencia del pensamiento. Más concretamente, implican la sustitución de la experiencia del pensamiento por la experiencia de la conversación infinita de Apel o de la práctica social e irónica de Rorty que permita el establecimiento normativo de comunidades contingentes. En el límite, podríamos observar esta tendencia de la filosofía, consistente en identificar normativismo con pensamiento, como una limitación de la experiencia del pensar a lo productivo. Perdiéndose las cauciones que hacían al pensamiento inasumible e improductivo, se consigue convertirlo en una herramienta al uso y servicio de la práctica social. Pero se diluye la radicalidad y el abismo que se nos impone desde la exigencia del pensar hasta el final. De este modo, la historia de la filosofía nos ofrece acercamientos que pasan por desactivar ciertos potenciales en aras de una utilidad filosófica determinada, pagando, quizás conscientemente, el precio de la inminente desaparición de la cultura filosófica.

## BIBLIOGRAFÍA

- James Edwards (1990): *The authority of language: Heidegger, Wittgenstein, and the threat of philosophical nihilism*, London, Rotledge
- Jürgen Habermas (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Trotta
- Martin Heidegger (2009): *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta
- Luisa Paz (2004): *Sentido y ser en Heidegger*. Zaragoza, PUF
- Patricio Peñalver (1989), *Del espíritu al tiempo*, Barcelona, Anthropos
- Thomas Rentsch (2003): *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Clotta



El Búho  
Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).  
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.  
Publicado en [www.elbuhoo.aafi.es](http://www.elbuhoo.aafi.es)

- Pedro Rojas (1990): *Wittgenstein y Heidegger a la luz de la semiótica trascendental del Karlo Otto Apel*, Anales del Seminario de Metafísica, n-24, Madrid, Univ. Complutense
  
- Richard Rorty (1993): *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós
- (1996): *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos
  
- Peter Winch (2010): *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Routledge
  
- Ludwig Wittgenstein (2002): *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza